文 学 研 究

黄庭坚禅学管窥
——以贬谪黔戎时期为中心

钱 志 熙
(北京大学 中文系, 北京 100871)

摘　要: 观察黄庭坚中年时期学禅的经历,可以看出黄庭坚与佛教和禅宗的关系。黄庭坚学佛,是为了解决现实人生的问题,其佛学从本质上说,是一种生命哲学。黄庭坚自号“山谷道人”是其正式皈依佛教的标志,其在佛教与神仙道教方面有不同的态度。黄庭坚属于临济宗黄龙派,参悟黄龙禅学的重要“话头”,并有自己的领悟。黄龙派重视教学、“钳鎚妙密”的教学方法对黄庭坚平常的教学法也有影响。禅宗的修习上,有重宗与重教的区别,黄庭坚在禅学上宗与教兼重、经论学习与“话头”参悟并重,他在思想上不仅不拘于一派,而且融合儒释道三家。从元祐末到贬谪黔州、戎州时期,是黄庭坚佛禅之学的精进期。依据佛教的实相、涅槃等概念,尝试探测黄庭坚领悟佛学的高度。

关键词: 黄庭坚;山谷道人;禅学;黄龙派;实相证悟
中图分类号: I207. 2　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2023)06-0056-14

关于黄庭坚与佛教,尤其是与禅宗的关系,历来都是其思想研究中的重点,其诗学与禅学的关系,也是人们喜欢探讨的问题。笔者发表过《黄庭坚与禅宗》一文,对其与佛禅之学做过粗浅的分析,并探讨其禅学对诗境的一些影响。但没有立足于佛学的主体,尤其是从佛教生命哲学内在结构上对其佛禅之学的整体做出阐述。近年来,随着对佛教义理领会的稍稍深入,觉得此前的阐述,远没有触及黄庭坚佛学的深微境界,因此对其人格及人生行为也难以有深入的把握。本文尝试尽可能采用佛教禅宗本有义理及演说、证悟方式,对黄庭坚的学佛经历、佛理及禅理的阐说做一些论述。

黄庭坚的学佛参禅,主要为了解决其人生问题,是立足于世间法而学出世法。黔、戎时期是黄庭坚人生中空前的逆境遭遇,正是佛禅之学,使其度过这种人生的困境。他的佛禅之学,处处体现于实境中,使其人生真实受益。他在这方面达到的境界,非轻易可以窥见其底理。佛经云,唯佛与佛,乃能相知。所以,对于具有很高境界的思想家、文学家,我们得承认对其认识的有限。而有些问题,比如黄庭坚对佛教的实相、涅槃的证悟,也只能约略而言。

一、“山谷道人”之号

黄庭坚的参禅悟佛差不多贯穿其终生,作为其由一般文人喜言禅悦普遍风气的表现①,到深入禅学之髓的一个标志,则是其元丰三年改官由汴京赴江西太和经舒州潜山山谷寺,自号“山谷道人”。自南朝以来,“道人”为学佛者之号,“道士”为修道教者之号,所以“山谷道人”纯为佛教之意。但理学兴起后,理学之士又有称“道人”者,如程颢《题淮南寺诗》:“道人不是悲秋客,一任晚山相对愁。”②这个道人,是理学之道人,也就是后来所说的道学家。与“山谷道人”的“道人”意思是不一样的。

收稿日期: 2023-06-16
作者简介: 钱志熙,男,浙江乐清人,北京大学中文系教授。

① 参见钱志熙《黄庭坚与禅宗》,《文学遗产》1986 年第 1 期,第 33—41 页。

② 程颢、程颐:《二程集 · 海南程氏文集》卷三,北京:中华书局 1981 年版,第 477 页。

黄罃《山谷先生年谱》“元丰三年庚申”“十月游山谷寺”条下云:“山谷寺在皖山三祖山下,属舒州,有石牛洞等林泉之胜,先生游而乐之,因此号山谷道人。”所谓游而乐之,不但是乐其林泉之美,更是乐其禅教之胜境。其《题山谷石牛洞》云:

> 司命无心播物,祖师有记传衣。白云横而不渡,高鸟倦而犹飞。①

潜山有九天司命真君祠,三祖山僧粲大师塔。《景德传灯录》等书载中华初祖达磨以袈裟传二祖慧可,内传法印,以契证心;外付袈裟,以定宗旨。慧可又传三祖僧粲,“粲既受度传法,隐于舒州皖公山”②。司命真君为道教之神,山谷于神仙道教之学,虽然也熟悉,但有所扫弃。其集中偶有叙及仙道者,或取其出世之旨,或以为寄托之词。此诗一句司命无心播物,扫弃真君司命的神话。“无心”一句,出于《世说新语·文学》篇:“殷中军问:‘自然无心于禀受,何以正善人少,恶人多?’诸人莫有言者。刘尹答曰:‘譬如写水著地,正自纵横流漫,略无正方圆者。’一时绝叹,以为名通。”山谷所谓“司命无心播物”③,正是“自然无心于禀受”之意,这是一种道家自然的说法,也合今天所说的唯物之理。山谷之所以于道教并无特别爱好者,也是因为这样一个思想底色的作用。但黄氏于禅学则是深所嗜好,故云“祖师有记传衣”。所以,“司命无心播物,祖师有记传衣”两句,也反映出其对于禅学与道教之学的不同态度。后面“白云横而不渡,高鸟倦而犹飞”,状动静之理,深得禅味,但不堕虚玄。《世说新语·言语》:“庾公尝入佛图,见卧佛,曰:‘此子疲于津梁。’于时以为名言。”④此语可用来解山谷“高鸟倦而犹飞”之深意,盖不但指人生的动而难定之态,也是写证真参禅之理,如果仅是形容人生之疲累,就是浅乎之言了。

与上诗同时所作的,还有《书石牛溪旁大石上》,虽语涉游仙而归宗于禅悦:

> 郁郁窈窕天官宅,诸峰排霄帝不隔。六时谒天开关钥,我身金华牧羊客。羊眠野草我世间,高真众灵思我还。石盆之中有甘露,青牛驾我山谷路。⑤

此诗用了山谷最爱用的黄(皇)初平牧石羊的故事,是黄庭坚较少见的游仙诗。山谷并无专门游仙之作,此诗因游山而涉游仙之想,也只是寄托而已。一句“诸峰排霄帝不隔”,已经透彻地说出“司命无心于播物”之意,实是暗示自然之理。其后所写的“谒天”“众灵思我还”,不过是求其语隽而已,亦如苏轼《水调歌头》词之“我欲乘风归去”之意。最后两句,却是一扫仙道,直入佛心。“甘露”即佛法,经论言之甚多,尤以永嘉大师《证道歌》所述为精微:“震法雷,击法鼓,布慈云兮洒甘露。龙象蹴踏润无边,三乘五性皆醒悟。雪山肥腻更无杂,纯出醍醐我常纳。”⑥山谷诗“石盘之中有甘露,青牛驾我山谷路”,正写其嗜于佛法,常纳醍醐之意。青牛则是用老子骑青牛出关的典故。一句诗,将道教之言,化为佛家之语,可见道为寄托之词,佛为真乘之理。然而此诗毕竟多涉想于仙道,不像《题山谷石牛洞》之精纯。这可能是上诗选入《山谷内集》,而此诗却编入《山谷外集》的原因。从这里也可以略窥山谷编内外集的微旨。

从义理之学的角度来说,黄庭坚早年最为深入的是庄学,中年以后,于佛法及禅观多有窥见,多以佛语与庄子之语相参合,这一点与李白颇为接近。但黄庭坚对于道教神仙之术,是多少视为外学的。他早年对药物有过研索,据云晚年在黔州炼过当地一种叫“盐丹”的药物,但他并不相信仙道。他在黔州时所作的《阴长生诗并跋》中说到阴长生的“守尸法”时有这样的话:

---

① 任渊注《山谷内集》卷一,《黄山谷诗集》,上海:世界书局 1936 年版,第 5 页。
② 释道原撰,冯国栋点校:《景德传灯录》,郑州:中州古籍出版社 2019 年版,第 52、55 页。
③ 《世说新语》卷上之下,上海:上海古籍出版社 2013 年版,第 93 页。
④ 《世说新语》卷上之上,第 40 页。
⑤ 史容注:《山谷外集》卷八,《黄山谷诗集》,第 308 页。
⑥ 元刻本《证道歌注》,万松山书房第二种。

> 观阴君所学,守尸法耳!犹须择师勤苦如是,乃能得之。何况千载之后,尚友古人求知道德之工宰者乎?①

阴长生是汉代的学仙者,山谷虽赞其勤苦,但并不将其与“尚友古人求知道德之工宰”相提并论。可见山谷并不认可神仙之事为真正的“道学”之事。在黄庭坚那个时候,仍有一些士人耽于神仙道术。山谷熙宁元年曾作《何造诚作浩然堂,陈义甚高,然颇喜度世飞升之术,筑屋饭方士,愿乘六气游天地间,故作浩然词二章赠之》两首。诗中对何氏耽于神仙修炼之事,颇有箴谏,多用庄子及佛教之说,来取代道教求仙飞升之说。其语云“尘尘三昧开门户,不用丹田养素霞”②,显示山谷对求仙及修炼之事,确无兴趣。当然,关于黄庭坚与道教的关系,还是一个可以专门讨论的问题。

山谷这时期不少作品,于佛理的表现,已达透彻之境。其中《发白沙口次长芦》诗,以精彩的笔墨写舟行风波之险:

> 篙师救首尾,我为制中权。挂席满风力,如推强弩弦。晓放白沙口,长芦见炊烟。一叶托秋雨,沧江百尺船。反观世风波,谁能保长年。念昔声利区,与世阙周旋。大道甚闲暇,百物不废捐。谁知目力净,改观旧山川。③

诗人在具体的生活经验中悟道,深合禅宗行住坐悟不离则个之意。由眼前惊险的风波,想到平生的遭际。与江上风波的周旋和与声利场之周旋,实为一事。修大道而不废万物,于群动不息中随时体会真性寂静之意,从而超越在险夷利害之上,不失却本心的主宰,这才是真正的大道闲暇之意。山谷学佛并非堕于虚空,一是为了超越声利,二是为了达生死。这两句其能达此境界,比那些枯禅缚律,耽于顽空之境学佛者要高明得多了。最后“谁知目力净,改观旧山川”,史容注云:“《结(原书如此,当是“维”字印刷之误)摩经》:‘目净修广如青莲’。孟郊诗:‘亲宾改旧观。’”④史氏只是略注其语面,于此句所用的《维摩经》义理未有揭示。《维摩诘经·佛国品》讲述佛国净土之意,将净土落实到人间心灵之中,是一种大乘法门。其中最利索切紧的一句话,就是“若菩萨欲得净土,当净其心,随其心净则佛土净”。黄庭坚的“谁知目力净,改观旧山川”,就是此理的形象表现。黄庭坚的诗歌之所以能比较出色地表现禅境,就在于他生活中处处体悟经文禅语,随处生发,直观顿悟,不同于抽象地谈禅说道。达到这样的境界,从根本上说,是因为黄庭坚真正用佛教的思想来解决其人生中的问题,不舍世法而得出世法,成就他的一种自由、自觉的人生。

黄庭坚自号“山谷道人”,不同于普通的文人雅号,而是带有皈依的性质。他确定今后要在不舍世法的前提下,决然无疑地将佛法作为其人生的一种安顿处。这样做的原因,是因为他领悟大乘佛教的出世法,修菩萨之行,从根本来说,就是以出世法为入世法。但是即使是这样,也不等佛法一悟而万念俱释。事实上,随着生命之旅的行进,诗人将遭遇更加凶险的世途风波,其辛苦忧怖的心理,与平常人无异,但是诗人能够随时用佛禅提撕,得到心灵的平静自由境界,在这样的过程,他的佛学禅观,也得到新的进境。这就是烦恼是菩提种子的道理。

二、山谷与黄龙派的关系

《五灯会元》将黄庭坚列入“南岳下十三世”。“南岳下十二世”的黄龙慧南传石霜楚圆法嗣,开出临济宗中的黄龙派,与同出临济的杨岐宗,并列为所谓“五宗七家”的“七家”之一。其十二世晦堂祖心,是继慧南之后黄龙派的中坚人物。黄庭坚从祖心参禅有得,蒙其以木樨香禅话提点“无隐乎尔”之旨(见下)。晦堂临死时,将其后事托于黄庭坚,黄庭坚劝请祖心弟子悟新任烧化之责。日本忽滑谷快天

---

① 黄君编:《黄庭坚黔州书法集》,南昌:江西美术出版社 2019 年版,第 85 页。

② 史容注:《山谷外集》卷一,第 222 页。

③ 史容注:《山谷外集》卷八,《黄山谷诗集》,第 303 页。

④ 史容注:《山谷外集》卷八,《黄山谷诗集》,第 303 页。

《中国禅学思想史》中说:“白衣之中诣祖心门者,黄庭坚最有名。”①忽滑谷快天较详细地叙述黄庭坚从黄龙派诸家参禅的事迹,并引黄氏《临济宗旨论》而按断之曰:“是此父有此子,可谓名言。”这里的父是指晦堂祖心,而子则是指传其法嗣的黄庭坚,是按禅宗的父子关系来说的。忽滑谷快天认为黄庭坚充分地领会了祖心的禅学,对临济派的宗旨做出探骊得珠似的揭示。黄氏在其所作的《黄龙心禅师塔铭》中,也说:“庭坚夙承记莂,堪任大法,道眼未圆,而来瞻窣堵,实深安仰之叹。”②由此可见黄庭坚对黄龙禅法参悟之深。祖心门下两大弟子黄龙惟清、黄龙悟新与黄庭坚关系也甚密切,尤其是悟新,应黄庭坚等分宁士大夫之请,在分宁云岩主持法席,设“死心庵”。他以“新长老死,学士死,烧作两堆灰,向甚么相见”一语提撕黄庭坚,使其了达生死之事(见后)。

黄庭坚对黄龙派人物多有传赞,其《黄龙心禅师塔铭》等文字,为禅宗黄龙派的重要史料。其在黔州时期所作的《与周元翁别纸》曾说到祖心及其弟子惟清、悟新:

> 往在双井,所见黄龙心老,盖庄子所说伯昏瞀人之流。但年已七十四五,不复肯出矣!有清、新二禅师,是心之门人,道眼明彻,自淮以北,未见此人。③

以《庄子》伯昏瞀人超乎利害,入于混然静定境界的“伯昏无人”来比祖心,比较典型地体现了黄庭坚多由庄生之理来解佛理的特点。事实上,在超越生死利害,冥性入寂的方面,庄理与佛理有相当高的契合度。至少从义理角度来说,对于黄庭坚,庄与佛是合一的。黄庭坚融合庄佛的思想特点,还是一个需要专门深入讨论的问题。

黄龙慧南引导学者参禅时有“三关”之说,《五灯会元·南岳下十一世·石霜楚圆法嗣·黄龙慧南禅师》云:

> 师室中常问僧曰:“人人尽有生缘,上座生缘在何处?”正当问答交锋,却复伸手曰:“我手何如佛手”?又问:“诸方参请,宗师所得?”却复垂脚曰:“我脚何似驴脚?”三十馀年,示此三问,学者莫有契其旨。脱有酬者,师未尝可否。丛林目之为黄龙三关。师自颂曰:“生缘有语人皆识,水母何曾离得虾。但见日头东畔上,谁能更吃赵州茶。我手佛手兼举,禅人直下荐取。不动干戈道出,当处超佛越祖。我脚驴脚并行,步步踏着无生。会得云收日卷,方知此道纵横”。总颂曰:“生缘断处伸驴脚,驴脚伸时佛手开。为报五湖参学者,三关一一透将来。”④

黄庭坚《黄龙南禅师真赞》:

> 我手何似佛手,日中见斗。我脚何似佛脚,锁却狗口。生缘在甚么处,黄茆里走。乃有北溟之鲲,揭海生尘。以长嘴鸟啄其心肝,师乃退藏于密。待其化而为鹏,与之羽翼,九万里则风斯在下矣。自为炉而熔凡圣之铜,乃将图南也。道不虚行,是谓无功之功。遍得其道者,一子一孙而已矣!得其一者,皆为万物之宗。工以丹墨,得皮得骨。我以无舌,赞水中月。⑤

三关之问初看似荒唐悠谬,但事实上是一种绵密的参禅之法,其宗旨在于体无生,识平等。这也是禅宗本来题目,灯录载永嘉玄觉大师著名“一宿禅”,也是体无生为基本宗旨的:

> 师曰:“生死事大,无常迅速!”祖曰:“何不体取无生,了无速乎?”师曰:“体即无生,了本无速。”祖曰:“如是,如是。”⑥

体取无生,也就是佛法之大意了。黄庭坚的这个《黄龙南禅师真赞》,仍是以庄子之说来会合佛禅之理,

---

① 忽滑谷快天:《中国禅学思想史》,朱谦之译,上海:上海古籍出版社 2002 年版,第 439 页。
② 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,南昌:江西人民出版社 2011 年版,第 934 页。
③ 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第 809 页。
④ 普济:《五灯会元》卷十七,北京:中华书局 1984 年版,第 1108 页。
⑤ 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第 730 页。
⑥ 普济:《五灯会元》卷二,第 91 页。

揭示佛教的无生及众生平等的义理。他赞颂慧南禅师既熔凡圣之铜,度化有情,合乎至人无名,圣人无功之意。佛法度人,要在使其自觉,所以度而不度。达到这样的度化境界,才算是上乘的佛法。《金刚经》言:

> 佛言善现:诸有发趣菩萨乘者,应当发起如是之心,所有诸有情、有情摄所摄,若卵生、若胎生、若湿生、若化生、若有色、若无色、若有想、若无想、若非有想、若非无想,乃至有情界,施设所施设,如是一切,我当皆令于无馀依妙涅槃界而般涅槃,虽度如是无量有情令灭度已,而无有情得灭度者。①

所谓灭度众生而无众生得灭度,即是圣人无功之意。道行于无心,化行于不觉。可见山谷对慧南有极高的评价。这也说明了山谷没有把佛法看成是玄虚悠渺之事,而从现实可以看到其实行的主体。

黄庭坚的学佛依止之师晦堂祖心则以“触背关”提撕学者。《五灯会元·南岳下十二世·黄龙南禅师法嗣·黄龙祖心禅师》:

> 师室中常举拳,问僧曰:“唤作拳头则触,不唤作拳头则背,唤作甚么?”②

黄庭坚《为黄龙心禅师烧香颂三首》之二:

> 一拳打破鬼门关,一笑吐却野狐涎。四海峥嵘龙象众,鼻头只用短绳牵。③

所谓一拳打破鬼门关者,仍是无生之说。一笑吐却野狐涎者,即赞黄龙禅法真实受用,不似许多禅师,只是虚空把捉,全无真凭实据。又其元祐八年所作的《题黄龙清禅师晦堂赞》:

> 三问逆推,超玄机于鹫岭;一拳垂示,露赤体于龙峰。闻时富贵,见后贫穷。年老浩歌归去乐,从他人唤住山翁。④

所谓“三问逆推”,即指黄龙慧南的“三关”,山谷评价其超玄机于鹫岭,认为其深得佛法。“一拳垂示”,当然是上述的晦堂的触背关。山谷以佛法为契入,最后领悟到的仍是一种超越世俗名利羁绊,自由平淡的人生的境界。由上述可见,黄庭坚依止祖心,同学于惟清、悟新等人,谙熟于黄龙派禅法,对于慧南三关、晦堂触背关等禅法,是不断参悟的。所以我们探究黄庭坚的禅学,黄龙派是一个关键。

黄龙派传授心法,可以说是“老婆心切”。上述晦堂祖心以《论语》中孔子的“无隐乎尔”一语来提点黄山谷,即是指是大道自在,反心而诚,其中即包括了对生死自然之理的认识。其时黄山谷仍只作一般的光景玩赏,但已体会到祖心竭力提撕的诚意,说“和尚得恁么老婆心切。”堂笑曰:“祇要公到家耳!”但是真正到家,却是在贬谪黔南道中对死心悟新“新长老死,学士死,烧作两堆灰,向甚么处相见!”这是因为从前还是一般的光景玩赏,这时却是对无生宗旨的痛切的体悟。

黄龙派与别派之不同,实在于不作一般光景把玩,而是痛切指示。它的教学之法,强调导师的尽心开导、反复提撕,而最后的领悟则须要学者的自得。黄庭坚所作的《黄龙心禅师塔铭》记载祖心的开悟过程时,有以下一段文字:

> 初谒云峰,云峰孤硬难入。见师,慰诲接纳,师乃决志归依朝夕。三载,终不契机,告悦将去,悦曰:“必往依黄蘗南禅师。”师居黄蘗四年,虽深信此事,而不大发明,又辞而上云峰。会悦谢世,于是就止石霜,无所参决。因阅《传灯》,至“僧问:‘如何是多福一丛竹?’多福曰:‘一茎两茎斜。’僧云:‘不会。’多福曰:‘三茎四茎曲。’”此时顿觉亲见二师。归礼黄蘗,方展坐具,南公曰:“汝入吾室矣。”师亦踊跃自喜,即应曰:“大事本来如是,和尚何用教人看话下语,百计搜寻?”南公曰:“若不令汝如此,究寻到无用心处,自见自了,吾则埋没汝也。”师从容游泳,陆沉于众,

---

① 玄奘:《能断金刚般若波罗蜜多经》,《藏要》第 5 册,第 32 页。
② 普济:《五灯会元》卷十七,第 1111 页。
③ 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第 731 页。
④ 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第 696 页。

> 时往咨决云门语句。南公曰:“知是般事即休,安用许多工夫?”师曰:“不然。但有纤介疑在,不到无学,如何得七纵八横,天回地转?”南公肯之。①

祖心七载求法,至读《传灯录》关于竹茎之问而开悟,一时自喜,认为道原如此,禅师为何不直接指出,却“教人看话下语,百计搜寻?”慧南告诉他说,如果稍有所得,就加印证,那是耽误你的学业。必须让你自己百计搜寻,最后到决定无可用心处,即“言语道断,心行路绝处”,却又突然悟得。这才叫做真正的会悟。祖心接受了这个教诲,继续参云门语句,时从慧南咨决,连慧南都觉得他没有这个必要了。但他自己此时的见解,实已超过乃师,认为“但有纤介疑在,如何得七纵八横,天回地转”。这意思就是说,如果自心犹有纤毫未决之心,那些七纵八横、天回地转的机锋、棒喝,不过是故弄玄虚而已。

黄龙派强调老师对学者教学,要做到“钳鎚妙密”,《五灯会元》载黄龙惟清之传教云:

> 每谓人曰:“今之学者未脱生死,病在甚么处?病在偷心未死耳。然非其罪,为师者之罪也。如汉高帝绐韩信而杀之,信虽死,其心果死乎?古之学者,言下脱生死,效在甚么处?在偷心已死。然非学者自能尔,实为师者钳鎚妙密也。如梁武帝御大殿见侯景,不动声气而景之心已枯竭无馀矣!诸方所说非不美丽,要之如赵昌画花,花虽逼真而非真花也。”②

“偷心”即指各种疑情幻想。黄龙派惟清禅师在讲学禅时,认为要断疑情,出生死。认为没有做到这样,需要老师的尽心传教:“非学者自能尔,实为师者钳鎚妙密也。”黄庭坚在戎州时所写《书陶渊明诗后寄王吉老》中说:“及绵历世事,知决定无所用智。”③也是这样一种断疑情的境界,即“偷心”已死。禅宗讲究参悟印证,由于其执持佛法妙道非言语所能表达,贵在自悟,所以提倡心法,其师徒对答之语,常使人觉得玄妙难解,甚至荒唐。但禅宗自有他的一种特殊的逻辑上的追求,并且强调佛法的真实性与严密性。《五灯会元》载天台德韶国师之语云:“大凡言句,应须绝渗漏始得。”④所谓“绝渗漏”,即是逻辑上严密的意思。当然他们与普通所说的语言表达上逻辑严密是很不一样的。黄龙惟清提倡所说的为师者要“钳鎚妙密”,与天台德韶的“绝渗漏”,意思应该是接近的,当然前者更体现一种苦口婆心的教学态度。

这个“钳鎚妙密”的说法,应该是黄龙派或者至少晦堂祖心这一派的教学宗旨。黄庭坚在《黄龙心禅师塔铭》也说到祖心晚年传授:“至于本色道人,参承咨决,炉鞴钳椎,厥功妙密。”⑤黄庭坚在参禅说法时,也十分肯定黄龙派这种钳鎚妙密的教学方法。其《与周达夫》云:

> 顷见范道人称说宴居深静、参禅问道之意,恨未相识。……闻元老亲到黄龙庵头,入室脱颖,打却旧来杜撰禅,深为之喜。此贤用心坚密,亦料渠当究竟此事,犹恨未遂往宣城耳,若得见泐潭文公、云岩深公、西堂清公,百炼椎下锻,方得与古人同一甲尔……千万为道珍重,深味禅悦,便求无功之功。观元老昔何以不足,今何以足,若醒去,不浪施功矣!⑥

他这里也强调参禅学佛之事,求师之必要,所谓“百炼椎下锻,方得与古人同一甲尔”,与惟清所说为师者“钳鎚妙密”意思是相近的。黄庭坚于黄龙派的参禅者,亦有褒贬,如其《与死心道人书》中说到兜率照公的禅事时,提出自己对教学禅者的看法:

> 兜率照公是个本色,住山久,与游居,亦好兴,却是丛林中淹浸得到。只是从初悟发处,不曾廓然豁尔,故不能

---

① 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第932—933页。
② 普济:《五灯会元》卷十七,第1133页。
③ 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第957页。
④ 普济:《五灯会元》卷十,第568页。
⑤ 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第933页。
⑥ 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第825页。

> 得成一片。见今只管学抉择佛法,收拾一副当打老鼠家具,向后为人耳。须是本分宗打骂,教烦恼半年十个月,他日未可量。须是有香岩棱道者器宇始得。不知此论是否,因书幸见教也。①

他认为一些禅师,只有一种粗浅的初悟,不能深透地领悟到浑然一体的境界。所以,只从管学表面的一些话头,作为今后向人施教的一种本领。此即前文所说的“杜撰禅”。他认为要让学者为求道而迷闷烦恼,甚至要本分宗打骂,最终才能使其真正有所得。这种教学法,正是临济宗的特点。这一番话,恐怕也是山谷自己从师参禅的体会。

黄龙派的这种宗风,其实也反映在黄庭坚的学术中,黄庭坚重视教诲,在与后学论学谈诗时,也是痛切指示,并且强调“一以贯之”,反复言说,苦口婆心。其于后学,强调虽有美质,但不能没有严师的教诲,如其与《与徐师川书》云:

> 洪、潘皆是佳少年,但未得严师畏友,追琢其相耳!②

黄庭坚虽然重视心灵自悟的工夫,但他对于各种学术,都是强调学习的,其《书阴真君诗后》:

> 观阴君所学,守尸法耳,犹须择师勤苦如此,乃能得之。何况千载之后,尚友古人,求知道德之主宰者乎!(绍圣四年四月丙午,黔中禅月楼中书)③

所以,江西派诗学在传承上,也具有“钳鎚妙密”的特点。这是它所以能成为两宋之际的主要诗派的原因。吴坰《五总志》曾分析苏轼、黄庭坚两人的诗风及诗法之不同,用禅宗中云门宗与临济宗相比,认为“师坡者萃于浙右,师谷者萃于江右,以余观之,大是云门盛于吴,临济盛于楚。云门老婆心切,接人易与,人人自得,以为得法,而于众中求脚根点地者,百无二三焉;临济棒喝分明,勘辩极峻,虽得法者少,往往崭然见头角,如徐师川、余荀龙、洪玉父昆弟、欧阳元老,皆黄门登堂入室者,实自足以名家。噫,坡谷之道一也,特立法与嗣法者不同耳”。④ 这就是说,苏轼诗风近于自然,重于天才自得,但学者成就不一。而黄庭坚作诗重法度,教学上也是一样,所以学者多有能自立者。我们现在进一步看到,江西派的诗法,正具有临济派的“棒喝分明,勘辩极峻”的特点。黄龙派出于临济宗,江西诗派与临济宗的影响关系,于此可以窥见一二。

三、禅与教并重的学佛方法

禅宗标举教外别传的宗旨,传说灵山法会释迦拈花、迦叶微笑而传法已竟。此实后世禅师参话头、擎拳竖拂乃至棒喝打骂之由来。从此传西方二十八祖,东土六祖。于是又有如来禅与祖师禅之说。禅宗认为达磨到来之前的东土佛教,多是执持教相,寻文索义,背觉合尘。而禅宗之悟佛悟法,则用心传的方法。因此,在禅宗一派佛学中,就有禅与教之说,亦即宗与教之说,宗是禅宗,教为佛教。前者尊宗者,参如来禅或祖师禅,所以总是或问佛出世之意,或问达磨西来之意。当然,这种参禅悟佛方法虽在自悟,但又必须禅师的提点启发,因此禅宗有法嗣,有宗派。后者尊教者,即诵经论而得悟佛悟法。所以禅宗中,有禅教或称宗教之别。《五灯会元》载《圭峰宗密禅师》说宗密从遂州圆和尚法席,“得《圆觉经》十二章,览未终轴,感悟流涕。归以所悟之旨告于圆”。后来又从洛阳照禅师《华严疏》,一览而讲,自欣所遇。所以他后来自述:“吾禅遇南宗,教逢圆觉。”宗密后来撰《禅源诸诠》,并作序论禅与教的内涵及关系:“教也者,诸佛菩萨所留经论也;禅也者,诸善知识所述句偈也。但佛经开张,罗大千八部之众。禅

---

① 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第 1215—1216 页。

② 郑永晓整理:《黄庭坚全集编年辑校》,第 726 页。

③ 郑永晓整理:《黄庭坚全集编年辑校》,第 774 页。

④ 转引自傅璇琮《黄庭坚与江西诗派》,北京:中华书局 1978 年版,第 40 页。

偈撮略,就此方一类之机。罗众则莽荡难依,就机则指的易用。”①后来永明延寿著《宗镜论》一百卷,以法门宗镜之旨,会合经论与禅偈,可谓宗与教相合。后来雍正作序,其大赞其汇合宗教之义,认为“教固不得而外宗,宗又安得而外教也”。②

上节论黄庭坚深嗜禅学,并且主要接受临济宗的黄龙派。从这种情况来看,黄庭坚的禅学是可以论宗派的。但黄庭坚的学佛参禅,在于悟道,求人生的真实利益。所以并非持宗派门户之见。他在佛学方面的修养是很全面的,不但看话参禅,而且于经论也十分重视:

> 平生讨经论,苦行峻廉隅。(《明叔惠示二颂,云见七佛偈似有警觉乃是向道之端发于此故,以二颂为报》)③

可见其佛学的一大特点,就是以禅法融会经论。对此,需要做深入讨论。我这里主要就《普觉禅寺转轮藏记》《洪州分宁县云岩禅院经藏记》这两篇文章,比较集中地阐述了黄庭坚个人对于禅法与经论之间关系的认识,也就是读经与参禅,如来佛法与祖师禅观乃至众生心法的关系。

前一篇《普觉禅寺转轮藏记》,是因普觉禅师楚金作经藏之事,发明所谓转轮之意。其实也包含了黄庭坚对于经典与心灵关系的一种知识论。此文其实有正论与驳论。其正论云:“法界门中无孤单,法起则全起。古人陈迹无坏灭,性用则日新。”以法起、性用为根本,法起则历来的祖师佛法全起,性用则古人文字得日新之功。经律论藏不过是古人陈迹,以性用则得日新之功。离却经律论藏,学人也不可能凭空悟得佛法。一般经典乃至古人的思想、作品也是这样。黄庭坚曾说:“以圣学则莫学而非道,以俗学则莫学而非物。”④如果缺乏心灵顿悟即山谷这里所说“法起”“性用”,则即使圣贤经典,也不过是古人的糟粕而已。但是像当时的有些禅师那样完全蔑弃经论,徒凭禅话参悟,也会进入狂禅。就像世俗的学问,如果一味师心自用,也会变成无根的游谈。然而当普觉起经藏时,有些重禅法而轻经论之学者有所异议:“然或讥谤,以谓大老翁当为十方衲子兴法之供养,安用作此机械随俗嫮夸耶!”针对这种重禅法轻经藏之论,黄庭坚论云:“吾闻转轮藏者,权舆于双林大士,可谓浅深随量,巧被三根。今使在俗处廛不知文字性相者,舍所积藏,灭悭贪垢,布净信种,随此轮转,示世间生起所因,所作饶益被讥谤者亦知之矣!”这里用的是《法华经》佛以三乘,随宜说法,众生随类而得其解的意思,是揭示禅法之外,佛法的广大教化之旨。可见黄庭坚的佛学,虽入于禅法,喜与僧俗两界谈禅,并以禅入诗;而同时兼崇经论,并且深悟广大教化之旨。明乎此,则了解黄氏除叙述禅法、以禅为诗之外,还撰写了大量的佛赞、佛偈及经藏寺记等文字的原因。

《洪州分宁县云岩禅院经藏记》一文,对于上述禅法与经论的关系,有更加深入的阐述。山谷在此文中叙说,江西多古尊宿道场,居洪州境内者以百数,洪州境内居分宁禅席者以十数。其中的云岩院原无经藏,山谷自己曾向原来的住持玉山僧法清建议立经藏,未果。后来悟新死心应山谷等士大夫之要,来主法席。悟新虽然重在禅法,并觉体道的根本在禅,但他也认为不建经藏,不为佛事,不能应众化俗:

> 与十方人作粥饭,缘则可矣,非老人为道而来之意。古人云:“我若一向举扬宗乘,法堂前草深一丈。”吾恐云门外荆棘生焉。不得已,众竭力为我置藏经,且于末法中作佛事。⑤

“且于末法中作佛事”一语,说尽了禅宗人物,尤其是一些大德尊宿与普通人所熟悉的佛教的关系。作为黄龙派禅师,悟新所重在法,经为其次,所以黄庭坚认为悟新是不得已而作经藏。这是站在悟新的立场上说的,不完全是山谷自己看法。他还在文中又强调学者虽资于藏,但最终依止仍于法,而且是具体

---

① 普济:《五灯会元》卷三,第 105—107 页。

② 延寿:《宗镜录》卷首《清世宗上谕》,西安:三秦出版社 1994 年版,第 5 页。

③ 刘琳等点校:《黄庭坚全集》第 3 册,成都:四川大学出版社 2001 年版,第 1519 页。

④ 《宋黄文节公全集·正集》卷二四,《黄庭坚全集》第 2 册,第 629 页。

⑤ 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第 763 页。

禅师之法:

> 韶阳所以不得已而置藏经,是中有正法眼句,禅子自当于死心寮中求之。

佛经中有正法眼藏,但当以心求之,但学者仅凭自心,不能求得,须有透彻之悟禅师指点(这也是黄龙禅学的一种说法,强调师授的重要性。)所以黄庭坚告诫分宁县僧俗两界的学者们说,当从死心悟新求法。佛法文字,也无异于世俗的文章,亦有酬应之机。在这里,我们要灵活地体会山谷的这种说法。

总之,上面两篇文章,都是涉及禅宗修习中的宗与教,读经论与参禅之关系。从这里可以看出,黄庭坚对经典是相当重视的。分宁云岩寺的经藏,山谷本人就是主要促成者。山谷在黔州时期,有《与秦世章文思》的书信,其实说到刊印《华严合论》及修华严阁之事:

> 《华严合论》承已干置,此非小缘。印成,请三两看经僧遍读,点检得业无重复脱漏,则方为成器。若早得来尤幸,不肖与范上人若为公看数遍,可不孤法施之心。所助修华严阁五十千则未须,且留与黔中诸人结缘也。①

从以上数例可见,山谷于禅学外,同时十分重视经论,并且对随俗的佛事,也多赞扬。所以他的禅学,是宗与教并重的。

黄庭坚所修为大乘佛法,虽重宗派,主张从宗派、宗师学佛,同时不为宗派所限。甚至不为佛学所限,其平生哲学,端在融会儒、释、道三教。其于儒学求“圣学”之功,于道家求万物一家之旨,于佛学参无生之法,以其自己独特的领悟融合三家于一体。② 其功夫实越于诸多士大夫之流。黄庭坚平生于思想、学术、文学乃至各种世俗之事,涉猎极广,但他有一个基本的宗旨,这个宗旨即在道。于儒而言即“圣学”,于佛而言即悟彻实相之理。值得提出的是,黄庭坚这种将各种学问熔于炉的做法,虽然体现了北宋士大夫的特点,如其所师承的苏轼也有这样的特点,化俗为雅,化凡为圣。但从禅宗传承方面来说,似乎也得于晦堂祖心的启示。晦堂祖心“虽在僧次,常勤俗学,众中推其多能”,他在教学方面不仅重视佛经与禅宗语录,而且也参用佛教徒通常称为外书的儒道百家之书:

> 虽博通内外,而指人甚要,虽直以见性为宗,而随方启迪。故摭内外书之要指,征诘开示,使人因所服习,克己自观,悟则同归,归则无教。诸方訾师不当以外书糅佛说,师曰:“若不见性,则祖佛密语尽成外书;若见性,则魔说狐禅皆为密语。”③

这与黄庭坚所说的“以圣学则莫学而非道,以俗学则莫学而非物”,正是一个意思。或者黄庭坚的这个思想,受到了祖心的启发。笔者曾在《黄庭坚哲学思想体系论述》一文指出,黄庭坚有关圣学、俗学的这个表述,与后来陆、王心学的一致地方。④

作为一种士大夫的学佛行为,山谷的佛学,除了哲学思考外,同时也投入一种信仰的心力,这也是不可否认的。山谷集中赞佛文字极多,基本上都是颂说信仰的。其《发愿文》等文章,就是典型的佛教文字,是有浓重的信仰色彩的,不能纯粹用理性去理解。限于篇幅,只举一例:

> 予闻李元叔母夫人精勤佛事,春秋虽高,多蔬食以奉香火。故书《傅大士十劝七佛偈》劝之持诵,以开弥勒下生闻道之缘。⑤

总之,研究黄庭坚的佛禅之学,既要承认其重禅宗,并且重黄龙派这样的宗派,同时又要看到山谷学佛的根本,在于解决人生问题,所以非但禅法与经教论律并重,体悟与信仰并行,而且意在突破佛法,融

---

① 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第 822 页。

② 参见钱志熙《黄庭坚哲学思想体系述论》,《文学遗产》2017 年第 4 期,第 57—73 页。

③ 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,南昌:江西人民出版社 2011 年版,第 933—934 页。

④ 参见钱志熙:《黄庭坚哲学思想体系述论》,《文学遗产》2017 年第 4 期,第 57—73 页。

⑤ 《书十劝七佛偈遗李夫人》,郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第 748 页。

会三教众家的思想。

四、黔戎时期佛学的精进

从元祐任职史馆到贬官黔州,黄庭坚的人生处境,有一个从顺境向逆境、险境转变的过程。黔戎时期是黄庭坚世俗生活的降落,是典型的逆境,甚至可说是险境,但也是他学佛的新境。佛教原有烦恼为菩提种子之说,山谷本人,也有“以道印烦恼为智慧之用”(《与胡少汲书》)之语①。他本着此说,融合此前其在经论、禅话方面的思想资源,鉴照自己现实中的处境,其禅佛之悟,皈依佛法而不脱离世俗生活,并使其现实人生得到真实的受益。

元祐年间,朝廷虽也一直有新旧纷争,但基本还是安定的。元祐八年九月,任用旧党的高太后去世,新党势力迅速地占上风,酿成了一系列排挤、打击旧党的事件。其中直接成为罗织黄庭坚罪名的是《神宗实录》案。元祐六年三月,以参预修史有功,诏迁黄庭坚为起居舍人,但以韩川之论,仍为著作佐郎。李焘《续资治通鉴长编》记载此事:

> 中书舍人韩川言:新除黄庭坚为起居舍人,伏以左右史职清地峻,次补侍从,而庭坚所为轻翾浮艳,素无士行,邪秽之迹,狼藉道路。

这大概是黄庭坚第一次受到关乎其人品的严重诽谤。韩川这种严重的人格指责,究竟是指什么?或许有某种个人私生活上的表现,或许就是习俗所持的文士浮薄的偏见,所谓欲加之罪,何患无辞!但这种诽谤对个人的损害是很大的。以致此后不久宰相吕大防再次准备重用黄庭坚时,高太后都说:“恐再缴,不如依例为改官。”②此事虽然阻碍其升官,但并不能取消其修史的勋绩。黄庭坚个人则是提出以修史转官恩回授其母的请求,获得朝廷的恩准,特封黄母为“寿光县太君为安康郡太君”。③ 但紧接着的元祐六年六月十八日,黄母去世。母丧以及稍后的给事叔黄廉之丧,对黄庭坚的影响很大。应该是其转烦恼为菩提,于佛法求精进的重要的动机。服丧期间,也是黄庭坚学佛最严紧之期。他居黄龙山中,与晦堂、悟新、惟清等一同参禅说法,但据他自己叙述,仍多未悟(见上所引《五灯会元·黄太史庭坚》及山谷与惟清书信)。如以元祐六年七月服丧返家,到绍圣元年七月奉命到开封界内居住。黄庭坚此次在乡居住有三年多时间,这个时间是其一生中参禅礼佛、结交僧俗两界的禅宗人物最多的时期。

服丧后授官履历:元祐八年七月,朝廷曾除其编修官。九月服除时,黄庭坚具奏辞免编修官。至元祐九年(4 月改绍圣元年),起复除知宣州,又知鄂州。但旋即陷入新党构设的国史案。绍圣元年七月,奉诏“新知鄂州黄庭坚管句亳州明道宫。于开封府界居住。报国史院取会文字。”这是黄庭坚遭遇“实录诽谤案”的正面开端,同时因“报国史院取会文字”而罢官典祠,令居开封界内还有范祖禹等人。此际生涯,正如处惊涛骇浪之中。黄庭坚此时居于陈留净土院待命,作有《寂住阁》《深明阁》六言绝句两首:

> 庄周梦为胡蝶,胡蝶不知庄周。当处出生随意,急流水上不流。
> 象踏恒河彻底,日行浮阎破冥。若问深明宗旨,风花时度窗棂。

黄庭坚在惊风骇浪之中写出这样的诗句,以寂住之心,取会深明之旨,融合庄佛,生死同尘,这使他在取会实录诽谤案时,能够不为势力所畏,置生死荣辱于度外。《宋史》黄庭坚本传:

> 蔡卞与其党论《实录》多诬,俾前史官分居畿邑以待问。摘千馀条示之,谓为无验证。继而院吏考阅,悉有据依。所馀才三十二事。庭坚书“用铁龙爪治河,有同儿戏”。至是首问焉,对曰:“庭坚时官北都,亲见之,真儿戏耳。”凡有问,皆直辞以对,闻者壮之。贬涪州别驾,黔州安置,言者犹以处善地为骪法。以亲嫌,遂移戎州,庭坚泊

---

① 郑永晓:《黄庭坚全集辑校编年》,第 722 页。

② 黄䓨:《山谷先生年谱》,台北:学海出版社 1979 年版,第 291 页。

③ 黄䓨:《山谷先生年谱》,第 292 页。

然,不以迁谪介意。蜀士慕从之游,讲学不倦,凡经指授,下笔皆可观。①

由此可见,黄氏修禅悟道,是求生死荣辱之际的实用功夫。这种功夫,当然也与人格相配合。从社会道德一方面来说,就是坚持真理、尊重事实。当然凭着天然的良知,甚至凭着血性之勇,有时也能做到这一点,但不是真正的自觉。真正的自觉,是通过一种理性达到。对于黄庭坚来讲,这种理性即通过悟佛参禅达到的。所以谓"庭坚泊然,不以迁谪介意",即是一种佛学的境界。

山谷在黔戎时期,对佛教皈依感更强了,他自称为"犹未弃衣冠一老僧"②。在黔南时期,他对黄龙派禅的勘破生死、断除疑情之说,有了真实的体验,是其学习佛禅增进的具体表现。山谷黔戎时期的佛法,当以在实相之悟中勘破生死为要点。

山谷最初从祖心禅师处悟得大道无隐之旨,仍属一般哲学本体之悟,至蒙死心和尚提点生死,方得无生之法。《五灯会元·南岳下十三世·黄龙心禅师法嗣·太史黄庭坚居士》中叙述山谷禅学发展的这个过程:

往依晦堂,乞指径捷处。堂曰:"祇如仲尼道:二三子以我为隐乎? 吾无隐乎尔者。太史居常,如何理论?"公拟对,堂曰:"不是! 不是!"公迷闷不已。一日侍堂山行次,时岩桂盛放,堂曰:"闻木樨花香么?"公曰:"闻。"堂曰:"吾无隐乎尔!"公释然,即拜之,曰:"和尚得恁么老婆心切。"堂笑曰:"祇要公到家耳!"久之,谒云岩死心新禅师,随众入室。心见,张目问曰:"新长老死,学士死,烧作两堆灰,向甚么处相见?"公无语。心约出曰:"晦堂处参得底,使未著在?"后左官黔南,道力愈胜,于无思念中顿明死心所问。报以书曰:"往年蒙苦苦提撕,长如醉梦,依稀在光影中。盖疑情不尽,命根不断,故望崖而退耳! 谪官在黔南道中,昼卧觉来,忽尔寻思:被天下老和尚谩了多少! 唯有死心道人不肯,乃是第一相为也,不胜万幸!"③

上面所述山谷往依晦堂参悟之事,应该是元祐末守母丧居乡之时。山谷先参祖心,蒙其示无隐之旨,闷然不解,后祖心以闻木樨花香随机启发,得其领悟。这个悟,其实就是打破道与心的隔阂,大道自然,现在心中。如木樨花之香,直透嗅根,是眼耳鼻知心意,一时通透。是一种大自在的境界。但这种光景,凡只初步悟得自然之道,并没有切于生死的根核上。因为生死根核,或者生命的基本愿望,是人类与生俱来的基本愿望,能够真正体认是很难的。关键是纯粹凭空是透悟不了的,只有在实境中才能悟到。山谷因诽谤先帝的嫌疑罪名,谪官黔南,一路千难万险,经历来自社会与自然种种艰窘,此时才能勘破生死,疑情尽断,体会到真正的大自在的境界,这才悟到悟新禅师向他说的:"新长老死,学士死,烧作两堆灰,向甚么处相见?"假设真正死亡与烧化的来临,还归本来的自然,于本来自然处识得生命的本性,湛然常在。于无有处体得妙有,这大概就是佛法的根本。这个虽然说来虚渺,但勘破生死,断得命根上疑情,超越于生死、荣辱、喧寂、爱恶、险夷之上,一时通透,方才是一种悟道的工夫。这种参悟,当然成了山谷黔戎贬谪乃至此后整个生涯的心理基础。以上传记作者所述的黄庭坚与死心悟新之书,见于其《与死心道人书》。④

上面已论,黄龙三关、触背关,究竟来讲,都是参佛法大意,悟无生法忍。黄龙派禅学的一个重要特点,或者说的真实造就,在于处处讲求无生之法,以出离生死为功。《五灯会元·南岳下十一世·石霜楚圆法嗣·黄龙慧南禅师》不但平生以三关来提示学者体无生之旨,即"步步踏着无生"。慧南临终之时,仍是以揭示超生死、脱轮回为最后咐嘱:

上堂:"山僧才轻德薄,岂堪人师。盖不昧本心,不欺诸圣,未免生死。今免生死,未出轮回;今出轮回,未得解

① 《宋史》第 37 册,卷四四四,北京:中华书局 1985 年版,第 13109 页。
② 《答黎晦叔书》,郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第 761 页。
③ 普济:《五灯会元》卷十七,第 1139 页。
④ 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第 1215 页。

> 脱,今得解脱,未得自在,今得自在。所以大觉世尊于燃灯佛所无一法可得,六祖夜半于黄梅又传个甚么?”乃说偈曰:“得不得,传不传,归根得旨复何言。忆得首山曾漏泄,新妇骑驴阿家牵。”翌日午时,端坐示寂。①

最后指示,生死之际,方才超脱生死轮回,并说佛法得即未得,所谓无生之法,在于自在认取,得于不得,传于不传,务以回归本来面目,妥帖自然为旨。这又回到圣凡一体,众生平等的观念上了。

黄龙派禅师于超生死、断疑情之事,说得最痛切的是惟清禅师未死偷心,不能脱生死根本之说(见前文)。

未脱生死的根本,在于未断凡情。偷心即凡情,人即是肉体凡胎,自然有一种凡情,在荣辱、生死、爱恶、夷险之际徘徊,为诸种相所惑。说到底,人是欲望的化身,并且是社会的人。社会赋予个人一切,形成种种的相,种种的利害,如何超越而回归生命的本真,就是人生的第一要事。惟清将这一切名利爱恶,概括为“偷心”,并说“偷心不死”,则不能脱生死。从来禅师,未说得如此透彻,如此痛切的。惟清的同学悟新,则直接以法号揭示此旨,悟新法号就叫“死心”。死心者,死其偷心也。死其偷心,方能生其佛心,以至圆明澄觉,涅槃实相皆于此际得到。如此反复体会,才知觉得佛教并非否定生命,也不是简单地否定世法,而是断其后天的种种相,种种心,而生其众生平等的佛心。这种佛心,就是正定、正念。说到底,与《大学》说的正心、诚意、格物、致知,也是相通,并且可以起作用相同的。只是传统儒家,只从社会的一面来认识人,而佛教则从生命本身来认识人,一个外铄,一个内省为主。内省即是语心,所以佛法不离心灵的自觉觉人,自利利他。

五、黄庭坚逆境中所达到的佛学境界蠡测

黔戎时期,黄庭坚自觉对佛法的体悟,已经达到一种湛然寂静的境界,近于涅槃实相之悟。其《与七兄司理书》:

> 某处摩围之下,安固寂静,无时不湛然,愿勿以递中书沉浮动念也。

此信黄罃《山谷先生年谱》“绍圣四年”引载,并云“正月初三日书”,即绍圣四年正月初三,时山谷尚在黔州。郑永晓《黄庭坚全集辑校编年》编在绍圣五年戎州时期文中,未知何据。所谓“递中书沉浮动念”,即是说不要以传递书信有不达者为意。大概是山谷寄给其弟嗣直(七兄司理,时在涪州)的信件,嗣直来信说没有收到。此事可能引起家族的惊疑,山谷告诉他们不要以此为念。沉浮,是寄书不达的意思,用《世说新语·任诞篇》载殷洪乔自称不为他人作致书邮,将众多托他捎带的书信投于江中时说:“沉者自沉,浮者自浮。”吕本中诗句,即有“人传书至自沉浮”(《柳州开元寺夏雨》)②之句。

山谷自称“某处摩围之下,安固寂静,无时不湛然”,这其实是很高的佛法修为境界。此境界山谷又称为“冥性”:

> 冥性齐远近,委顺随南北。归去诚可怜,天涯住亦得。③

佛法的最高境界是涅槃,即实相。这种境界亦性冥于道,实际的表现是超然于利害之外,与庄子所说那种委于运化的思想也是相通的。这种涅槃的境界,无法用言语来表达。学佛者多用湛然、寂静描述佛道。如李白《金银泥画西方净土变相赞》容状西方净土之佛:“端坐说法,湛然常存。”④又其为扶风窦滔

---

① 普济:《五灯会元》卷十七,第 1108 页。
② 吕本中:《东莱诗词集外集》卷一,合肥:黄山书社 1991 年版,第 319 页。
③ 《谪居黔南十首》之五,郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第 767 页。
④ 王琦注:《李太白全集》卷二八,北京:中华书局 1977 年版,第 1324 页。

所作《地藏菩萨赞》:“弟子扶风窦滔,少以英气爽迈,结交王侯,清风豪侠,极乐生疾,乃得惠剑于真宰,湛本心于虚空。”①黄庭坚直接以寂静、湛然来描状自己的状态,说明他明确地意识自己已经处于一种实相之悟的状态。

山谷曾在《与觉海和尚》(郑永晓系于元祐六年至八年丁忧期,待考)中述实相之悟:

> 某数年在山中究寻疑处,忽然照破心是幻法,万事休歇,方悟十馀年间,时蒙敲点提撕,慈悲无量。当以此实相义,于无尽众生界中示本来法,以报恩德。②

实相即般若无知之体,黄庭坚《书老子注解及庄子内篇论后》一文,援引僧肇《般若无知论》的思想方法来解老庄,所阐述的也是实相之义:

> 老庄书,前儒者未能涣然顿解者,僧中时有人得其要旨。儒者谓其术异,不求之耳。僧肇云:“内有独鉴之明,外有万法之实。”万法虽实,然非照,不得内外相与,以成其照功,此圣人所不能同用也。内虽照而无知,外虽实而无相,内外寂然,相与俱无,然则圣人所不能异慕也。③

山谷于佛、老甚至儒家,一以贯之。贯之的根本,在于内外有无之间,施以照鉴之功夫,他自述在黔南所达到的这种湛然、寂静的境界,就是这种照鉴功夫的体现。但照鉴并非虚无杳渺的本体把玩,而是将这种本体的鉴照落实在人生的实境中,即前述的勘破生死、断疑情的黄龙悟新所说的“死心”工夫。

山谷黔戎期间的诗文,多述其悟佛心得。《赠嗣直弟颂十首》(选六):

> 饥渴随时用,悲欢触事真。十方无壁落,中有昔怨人。(其一)
>
> 去日撒手去,来时无与偕。若将来去看,还似不曾斋。(其二)
>
> 正观心地时,丝发亦无有。却来观世间,冬后数九九。(其三)
>
> 涪陵萨埵子,直道亦旁行。亦嚼横陈蜡,不爱孔方兄。虽受然灯记,不从然灯得。若会翻身句,弥勒真弥勒。(其八)
>
> 向上关捩子,未曾说与人。困来一觉睡,妙绝更通神。(其九)④

第一首直示因凡而悟佛之义,“觉海澄圆,惺惺圆寂,无去来相,而幻质火风之法必坏,又须安排得着所在”(《与觉海和尚》)⑤,所以饥渴随时取用,悲欢触事皆真,这一切都是真实的,山谷并没有简单地取消世俗生俗及其情感、行为;但悟道入十方诸佛之中,昔怨而今无怨矣,即无有恐惧、挂碍等疑情耳!第三首示正观心地,丝发无有,但以此观世,世间仍在,如冬后之必数九九。第四首,直以“萨埵子”称嗣直,实为山谷自悟的境界,也是山谷企向大乘佛学的证据。第八首“虽受然灯记,不从然灯得”,即黄龙慧南所说的“所以大觉世尊于燃灯佛所无一法可得”之意。虽从佛及祖师受记,却并非从佛祖师而得,所得仍在自心,即反心而诚。这是黄龙派禅学的一种思想,也是黄庭坚的一种基本思想观念。得无所得,证无所证,原本是禅宗的一种真实、自觉的状态。但真正佛法顿悟,在于对人生与现实的一种观照,说到底还是证悟一种合道、合理的人生,超越于生死荣辱之外,山谷常在世事中谈佛法,正是这样的一种宗旨。所以,山谷禅学并非虚空把捉,而是真实受用。其在诗歌中开出一种独特的境界,也与这种禅学工夫相关。

从思想的内容来看,黄庭坚的佛禅之学,也包括其经常用来融会佛理的庄学,从根本来说,属于一种生命哲学。这与其整体上源于儒家的实践哲学或说伦理学,具有各自功能。本文不直接采用讨论黄庭

---

① 王琦注:《李太白全集》卷二八,第 1337 页。

② 郑永晓整理:《黄庭坚全集辑校编年》,第 741 页。

③ 《书老子注解及庄子内篇论后》,《宋黄文节公全集·外集》卷二三,第 3 册,第 1405 页。

④ 《宋黄文节公全集·正集》卷二三,第 596—598 页。

⑤ 《宋黄文节公全集·续集》卷二,第 1960 页。

坚生命哲学的一种思路与方式,也是想尽量保持佛禅之学的原本形式,并尝试触及其真际。事实上,黄庭坚生命哲学的正面阐述,是一个更具难度的论题,只能待之于来日。

A View on Huang Tingjian's Chan Thought: Focusing on the Period of His Exile in Qianzhou and Rongzhou

Qian Zhixi

(*Department of Chinese Language and Literature*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: This article discusses Huang Tingjian's (黄庭坚) relationship with Buddhism and its Chan Sect (禅宗), using as much as possible concepts originally existing within Buddhism and the Chan Sect, and combining them with Huang's experiences of studying Chan Buddhism during his middle age. Huang Tingjian engaged himself in the study of Buddhism for the purpose of understanding the practical problems of human life. His Buddhist thought was, in essence, a kind of life philosophy. He gave himself the courtesy name "Devotee of the Mountain Valley"(山谷道人), which was a sign of his formal conversion to Buddhism. He held differing attitudes towards Buddhism and Taoism. As an adherent of the Huanglong Branch (黄龙派) of the Linji School (临济宗) of Chan Buddhism, Huang meditated on the important leads-in (话头) of Chan quotes from the Huanglong Branch, and achieved his own understanding of these leads-in. The Huanglong Branch also laid emphasis on teaching, and its rigorous teaching method like "marvelous and meticulous pincers and hammers" (钳鎚妙密) produced great influence on Huang Tingjian in his daily teaching method. In the practice of Chan studies, there is a distinction between the priority to the Chan meditative tradition and the priority to the teaching of Buddhist scriptures. In his Chan study, however, Huang Tingjian stressed both the Chan tradition and its scriptures, highlighting both the study of Buddhist texts and the realization sparked by the leads-in (话头) of Chan quotes. He did not confine himself to the thinking of a single sect. Instead, he integrated the three schools of Confucianism, Buddhism and Taoism. From the end of the Yuanyou Period (元祐) under the reign of the Emperor Zhezong of the Song Dynasty (宋哲宗) to the years of his exile in Qianzhou (黔州) and Rongzhou (戎州), Huang Tingjian underwent a period of vigorous progress in his study of Chan Buddhism. Using such Buddhist concepts as reality and nirvana, this paper tries to explore Huang Tingjian's high-degree attainment in understanding Buddhism.

Key words: Huang Tingjian (黄庭坚); Devotee of the Mountain Valley (山谷道人); Chan Buddhism; Huanglong Branch (黄龙派); insight into reality

(责任编辑 郑 园)